9470

Bibl. Jag.

IV

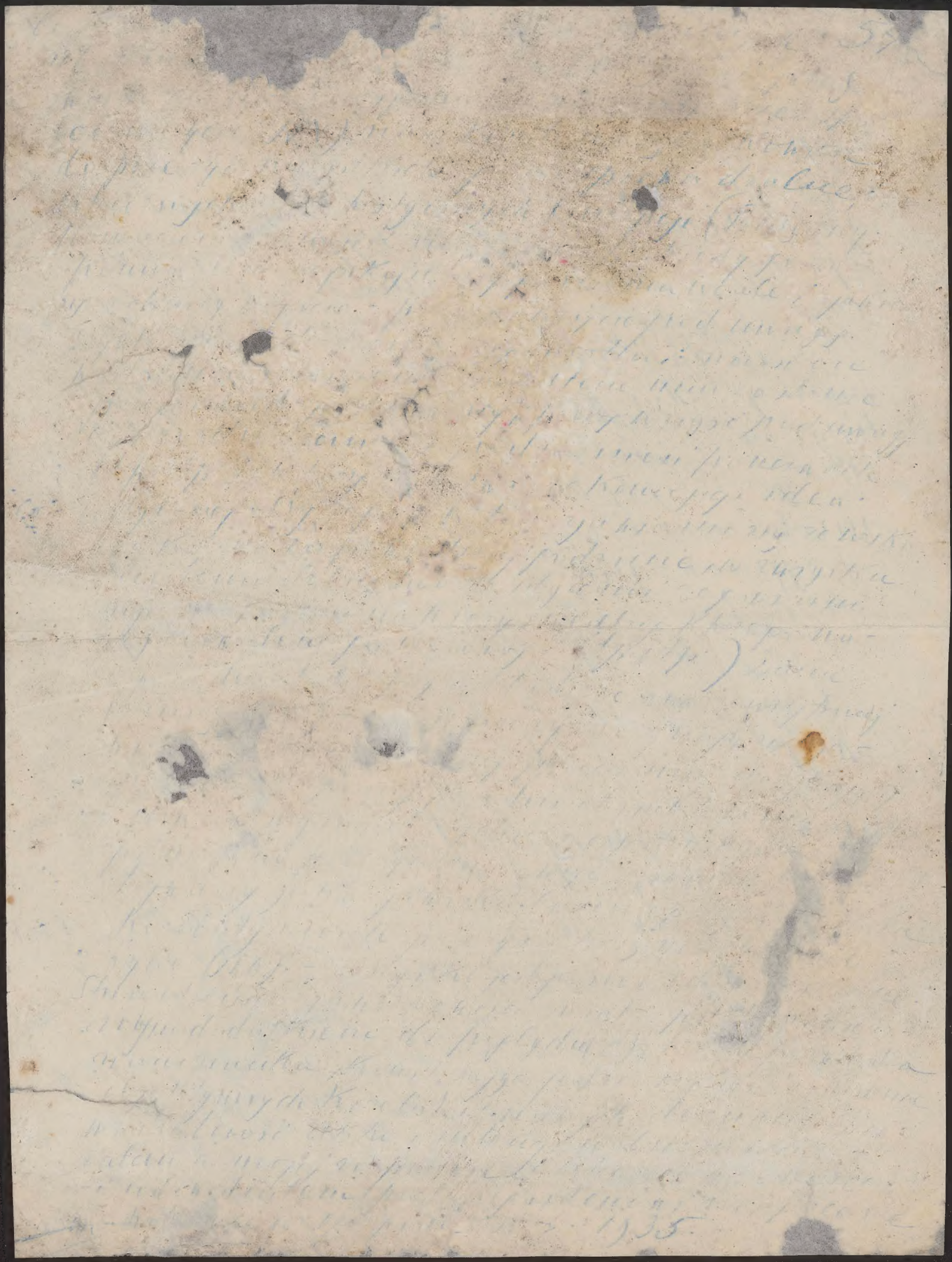
1)

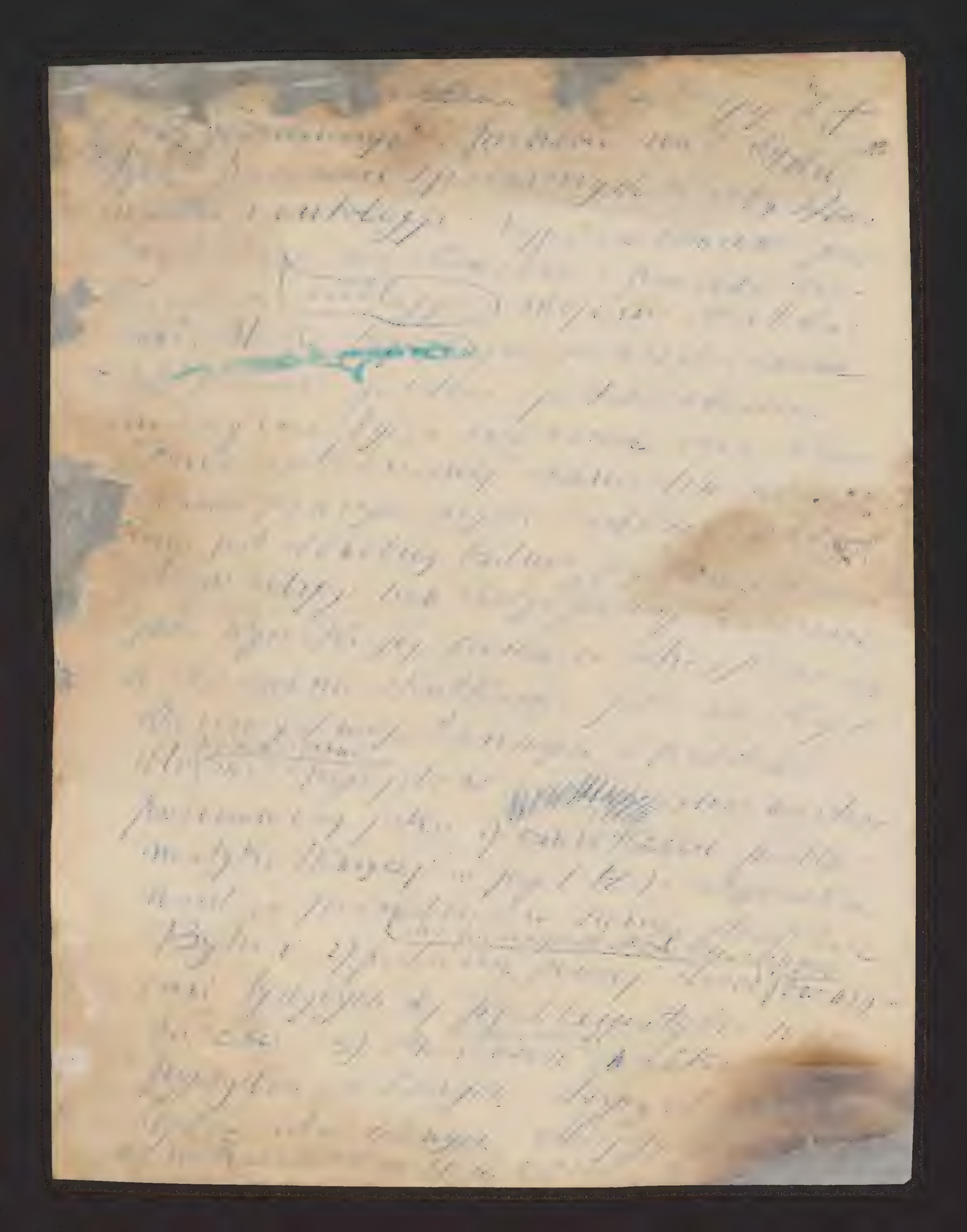
9470 9470

S. J. Witkiewicz

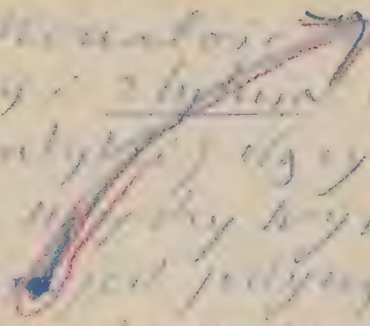
Odbitki polemiki
z Zeszyńskim

EJ





[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]



14

9470

5)

Załącznik N 2

(uzupełnienie do załącznika N 1)

Sh. 2

Właściwy dowód dla idealizmu leży w wyznaczeniu dla doświadczenia zmysłowego miejsca w niemal ciągłej skali intencjonalności przeżyć, oraz równoległem ustaleniu charakteru przedmiotów tego doświadczenia w schemacie pojęć "transcendentny - immanentny". A więc, jeżeli intencjonalność scharakteryzujemy - idąc w tem zresztą za Husserlem - jako zmierzanie świadomości ku czemuś co jest po za nią, to stwierdzimy, że przeżycia nasze, ze względu na tę cechę, dadzą się ułożyć w skalę o przejściach łagodnych, od przeżyć, pozbawionych całkowicie intencjonalności / przynajmniej granicznie/, do przeżyć będących kwintesencją intencjonalności. Z początku mamy bez przedmiotowe poznania, które stanowią raczej ogólny ton, zabarwienie danego całokształtu przeżyć niż treści odrębne, a więc doznania takie jak smutek lub radość bezprzedmiotowa, nieuzasadnione w faktach poczucie beznadziejności istnienia, nuda metafizyczna, pan-erotyczne zabarwienie horyzontu przeżyć; u drugiego zaś krańca mamy myśl czystą, często pojęciowe ujmowanie przedmiotów ew. nawet nieistniejących. Jako szczeble pośrednie w kolejnem następstwie: doznania zlokalizowane w ciele, poten uczucia pośrednio intencjonalne t.j. skierowane ku czemuś zewnętrznemu, dalej s p o s t r z e ż e n i a /w obrębie których intencjonalność waha się od przeżyć węchowych i słuchowych, które dają wprawdzie lokalizację, ale jeszcze bliżej nieokreśloną i nie trwałą, do przeżyć wzrokowych i dotykowych, które dają pozycje w naszem przeżywaniu trwałe i określone t.j. materjalność/, poter w obrażenia, które dają coś jeszcze z cielesnej obecności przedmiotu, ku któremu świadomość zmierza a są stopniem przejściowym do ujmowania czystego, najpierw jeszcze w oparciu o zmysłowość, jak to jest przy wyobrażaniu ~~sobie~~ obcej świadomości "w" danem doświadczeniu obecnej, później zaś w sposób czysty, całkowicie niematerjalny w akcie nienaocznego myślenia. - Widzimy tu jak różne stopnie przybierać może "zewnętrzność" przedmiotu w stosunku do świadomości, która go ujmuje.

'Zewnętrzność" ta wyrazi się w skali transcendentności, która zawiera wszystkie , odpowiadające tym różnym gatunkom przeżyć, stopnie transcendentności ew.imanentności, a więc od bezwzględnej immanentności doznań bezprzedmiotowych poprzez quasi-transcendentmość lub równie dobrze quasi-immanentność przedmiotów zmysłowych aż po całkowitą transcendentność przedmiotów myśli czystej. Jak widzimy, spostrzeżenie zmysłowe leży p o ś r o d k u skali intencjonalności i właśnie ten jego p r z e j ś c i o w y charakter utrudnia niezawodnie jasne sformułowanie realizmu, daje natomiast początek różnym błędnym interpretacjom, daremnie usiłującym rozbić jednolity blok świata zewnętrznego, korrelatu doświadczenia zmysłowego, na części,leżące po za doświadczeniem i 'cegiełki' immanentne świadomości; jak również rozłożyć samo to jednolite doświadczenie na jego składniki - intencjonalny i doznaniowy, określające jednocześnie charakter tego typu doświadczenia. A właśnie przekonanie, że rozbicie to i odseparowanie poszczególnych składników jest osiągalne, nie jest bardziej uzasadnione jak n.p. wiara że z konkretnej całości jaką jest pewna dana barwa rozprzestrzeniona, da się wypreparować i przedstawić oddzielnie dwa takie jej niesamoistne składniki jak n.p. barwność i przestrzenność. Zarówno idealista jak i realista odnajduje w doświadczeniu zmysłowem oba te pierwiastki, cały jednyk wysiłek skierowuje ku temu, aby te pierwiastki per force od siebie oddzielić, najczęściej w mniemaniu, że tylko w ten sposób zdoła uratować lub przekreślić samoistność świata materji. U podstaw bowiem tego ostatniego przekonania tkwi myśl, że przedmiotom zewnętrznym tylko pod tym warunkiem można odmówić samoistności,gdyby udało się wykazać, że przedmioty te 'przynależą' do świadomości w sposób czysto immanentny, że są to wprost przeżycia. A przecież nic nie uprawnia nas do mniemania, że rozdział tych pierwiastków da się istotnie przeprowadzić.

Realiści skrajni /reiści/ usiłują tego dokonać przez pozostawienie po stronie podmiotu samego pustego aktu /'jakości' aktu spostrzegawczego w terminologji Husserla/, nie umieją jednak dać żadnego wytłumaczenia dla wszystkich tych zjawisk, które są punktem wyjścia dla realizmu krytycznego, o ile nie dla całego

zagadnienia idealizmu-realizmu; a więc pierwiastek subjektywny spostrzeżenia jest dla nich trudnością nierozwiązalną.

Realiści krytyczni dokonywują tego rozdziału przez proste roztasowanie różnych niesamoistnych własności przedmiotów zmysłowych pomiędzy przedmiot i świadomość, co jest jawnym absurdem /Locke, własności prymarne i sekundarne-kontr-dowód, Berkeley, Husserl/. Oba pierwiastki zostają tu potraktowane bez należytego zrozumienia.

Idealiści typu przejściowego, do których należy Husserl, usiłują dokonać z kolei tego podziału przy pomocy sztucznego podwojenia przedmiotów, co po za fikcyjnością rozwiązania implikuje jeszcze takie niedorzeczności jak istnienie transcendentnych przedmiotów o własnościach zmysłowych i przestrzennych odcieni-doznań.

Wreszcie typowi idealiści rozwiązują to zagadnienie usiłowanym dowodem, że wszystko to, co w przedmiocie spostrzeżenia zdaje się transcendentne j e s t poprostu splotem oczekiwań /a nie jest im tylko równoważne, co byłoby prawdą, o ile uwzględnimy jeszcze założenia intersubjektywności przeżywania/, a jako takie jest przeżyciem, a więc czemś, co z natury rzeczy tylko współistnieje. Tu znów pierwiastek transcendentny ulega sfałszowaniu.

We wszystkich tych teorjach występują elementy fikcyjne /puste akty, własności samoistne, odcienie, wrażenia, elementy treści/, istności, które rzekomo można poprostu wskazać, a które naprawdę "są" czemś tylko w związku z teorją, która je zrodziła. W szczególności wrażenia /jakości/ uchodzą za coś bezsprzecznie bezpośrednio danego, w rzeczywistości są to jednak poprostu pewne cechy przedmiotów zewnętrznych w postaci drobnych ułamków. Nawet wtedy, gdy pod wpływem dyssocjacji, zamiast "rzeczywistego" przedmiotu widzimy n.p. kompleksy plam wzrokowych, to nie mamy i tak do czynienia z wrażeniami, tylko z wycinkami fikcyjnej płaszczyzny w pewnem oddaleniu i t.d.

Jeżeli teraz prześledzimy uważnie wszystkie typy schematyzacji stosunku spostrzeżenia zmysłowego do jego przedmiotu, dostrzeżemy łatwo, że zagadnienie samoistności lub niesamoistności świata zewnętrznego może być traktowane w odłą-

czeniu od tych schematów, a nadto, że ma z niemi mało wspólnego. Rozważmy to dokładniej. Jeżeli, idąc za wywodami reistów, przyjmiemy tak absurdalne istności jak puste akty zmysłowe, to nic nie wzbroni nam założenia, że przedmioty zmysłowe, mimo iż są transcendentne, nie istnieją po za doświadczeniem zmysłowem, lecz że istnieją tylko dla niego. Za argument może posłużyć nam ta okoliczność, że przecież nie mamy do czynienia z przedmiotami doświadczenia po za doświadczeniem, a więc nigdy nie udało nam się stwierdzić czem są i czy są wtedy gdy ich nie doświadczamy. Obce doświadczenie nie może nas tu pouczyć, ponieważ przedmioty zewnętrzne reistów nie mogą - mimo pozory - być wspólną własnością różnych umysłów spostrzegających, byłyby bowiem w takim razie sprzeczne. Jeżeli bowiem pewien przedmiot zewnętrzny przyciągnął równocześnie wzrok daltonisty i człowieka normalnie widzącego, to, przy założeniu że po stronie subjektywnej leży tylko pusty akt a nic z treści spostrzeganej, musiałby on równocześnie na tych samych miejscach być zabarwionym w różny sposób, co jest oczywistym absurdem. Z drugiej znów strony, przy tak daleko idącem sprywatyzowaniu świata zewnętrznego i zwielokrotnieniu go tem samem do ilości odpowiadającej wielości umysłów spostrzegających, dystans między ~~mną a naszymi~~ jawą, snem, złudzeniem i halucynacją niepomiernieby się zmniejszył. Jeżeli możliwe są przedmioty zewnętrzne absolutnie transcendentne /według założenia reistów/, zjawiające się, jak w iluzji i halucynacji, tylko dla doświadczenia, to założenie że taki "prywatny" świat zewnętrzny jest światem tylko dla nas, nie wydaje się zbyt rażące. Jeżeli nadto zważymy, że przedmioty te w obrębie jednego doświadczenia w polach dwóch zmysłów mogą posiadać własności sprzeczne /kij zanurzony w wodzie wzrokowo przedstawia się jako złamany, dotykowo jako prosty/ założenie to okaże się jedynem wyjściem. Tak więc, podkreślenie strony transcendentnej przedmiotu zmysłowego kosztem strony immanentnej, które miałoby rzekomo uzasadniać samoistność zewnętrznego świata, wskazuje raczej na coś całkiem przeciwnego - na jego istnienie wyłącznie dla spostrzegającej go jaźni.

Zagadnienie ew. samoistności przedmiotów w realizmie krytycznym nie jest

również rozwiązane, choćby dlatego, że sama ta teorja jest niedorzeczna. Jeżeli mamy do czynienia z przedmiotem zmysłowym, to własności jego ~~wrymarne~~ sekundarne w tym samym stopniu do niego należą co i pryma~~rne~~. Rozciągłość przedmiotu śliskiego i zielonego jest właśnie j e g o rozciągłością, inaczej śliskość i zieloność nie mogłyby zaistnieć. Jeżeli więc mówimy, że cecha rozciągłości przysługuje przedmiotowi, choć on "sam w sobie" nie jest ani zielony ani śliski, to wprowadzamy tu pocichu hipotezę, że po za światem spostrzeganym istnieje inny świat, który przyczynowo warunkuje nasz świat zjawiskowy, nie wchodząc samemu w obręb doświadczenia, świat, który posiadałby własny komplet cech, niezależnych od "zjawisk". Ale o takim świecie, leżącym całkiem po za doświadczeniem nie wiemy nic, możemy go tylko przyjąć w formie hipotezy, jako niewiadome X, którego składowe x,y,z,... różnią się między sobą i same podlegają zmianom, lecz o których nic ponad to powiedzieć nie możemy. Byłaby to więc hipoteza w konkretnych rozwiązaniach bezużyteczna. Wracając do wyjściowej koncepcji realizmu krytycznego, to gdybyśmy nawet zrezygnowali z apodyktycznych twierdzeń o tem, co może być, a co nie, w odniesieniu do cech przedmiotów, które wydają się nam niesamoistne, to proste doświadczenie związane n.p. ze złudzeniem zwrotowem, wyprowadziłoby nas z błędu. Jeżeli kształt w przeciwieństwie do barwy jest czemś objektywnem w przedmiocie, to w wypadku gdy przedmiot zanurzony w wodzie przedstawi się nam jako załamany, powinnibyśmy widzieć barwę oddzieloną od przedmiotu, bo tylko ta może ulec "subjektywnej" interpretacji, przezstrzenność zaś przedmiotu powinnaby oderwać się od jego barwności i zostać na właściwem miejscu. Rzecz oczywista, że doświadczenie nie realizuje tego absurdu.

Co się tyczy idealizmu zarówno przejściowego jak i t. powego, samo rozwiązanie /pozorne/ zagadnienia doświadczenia zmysłowego i tu nic rozstrzyga kwestji samoistności ew. niesamoistności jego przedmiotu w sposób decydujący. Zmysłowy przedmiot transc. u Husserla jest właściwie identyczny z przedmiotem zewnętrznym reistów. Różnica rozwiązania dotyczy właściwie tylko strony noetycznej t.j. realnych składników aktu spostrzegawczego. Tylko że Husserl przypisuje swemu przed-

miotowi byt wyłącznie fenomenalny, rzeczy zaś swojego [illegible] samoistny. Nie uzasadnienie obu tych stanowisk nie wypływa w sposób oczywisty z przesłanek, choć - przyznać to trzeba - uoczywistnienie tezy przez Husserla jest bardzo przekonywujące. Jedynie idealizm skrajny, sprowadzający całość przedmiotu spostrzeżenia do przeżyć, implikowałby t e m s a m e m niesamoistność świata zewnętrznego; cóż z tego, kiedy jest fałszywy. Widzenie przedmiotu jest wprawdzie r ó w n o w a ż n e pewnym doznaniom zmysłowym, związanym z kompleksem oczekiwań podobnych przeżyć przyszłych, przedmiot jednak zmysłowy n i e j e s t ani wprost doznaniem ani splotem oczekiwań. Typowo idealistyczne uzasadnienie niesamoistności przedmiotu upada wraz z samym tym idealizmem, opierającym się na fałszywych przesłankach.

Z rozważań dotychczasowych wynika już wszystko to, co potrzebne jest do przeprowadzenia właściwego dowodu niesamoistności przedmiotów zewnętrznych w stosunku do doświadczenia "w" którem występują. 1/ Stwierdziliśmy najpierw, że przedmiot doświadczenia zmysłowego jest po części transcendentny, po części immanentny i że oba te pierwiastki tworzą jednolity stop nierozkładalnej rzeczywistości. 2/ Stwierdziliśmy dalej, że byt immanentny nie posiada z natury swej samoistności - przynajmniej nic nas do przeciwnego twierdzenia nie uprawnia - lecz że wyłącznie współistnieje z całokształtem świadomości, której jest częścią. Stąd wnioskujemy, że [illegible]ntny składnik przedmiotu zewnętrznego nie posiada samoistności. Co si[illegible] jego transcendentnego [illegible]ika, to jako taki mógłby ten składnik równie [illegible] istnieć jak i nie [illegible]. W wypadku gdyby nie istniał, upadałoby tem samem zagadnienie jego samoistności. W wypadku zaś istnienia, nie mamy racji przypisywania mu samoistności, skoro jest częścią - jak stwierdziliśmy - nieoddzielną całości, której druga nieoddzielna część ma charakter immanentny a więc niesamoistny. Gdybyśmy chcieli mimo to twierdzić, że nie wiemy a priori, czy transcendentny składnik jest bezwzględnie nieoddzielny i czy nie istnieje sam dla siebie po za doświadczeniem, to, po pierwsze, odpowiedzielibyśmy, że ten stopień pewności nie jest nam potrzebny, choćby już dla tego, że jest nieosiągalny, po wtóre, wskazując, że transcendentny składnik jest sprowadzalny,

[illegible] w [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] oczekiwania prawidłowości w [illegible] z- [illegible] doświadczenia zmysłowem jednostki spostrzegającej oraz innych [illegible] współtworzących daną rzeczywistość, wykazaliśmy bezpodstawność takich prz[illegible]. Do rezultatu, osiągniętego przez powyższe rozważania, można dojść jeszcze [illegible] innej drodze, a mianowicie wprost poprzez analizę porównawczą różnych form doświadczenia zmysłowego a więc t.zw. normalnych /objektywnych/ i złudnych spostrzeżeń ew. innych naocznych przedstawień. Gdy chodzi o zdemaskowanie zjawiskowego świata [illegible] przedmiotu halucynacji nie uciekamy się wcale do analizy przedmiotu złudzenia ze względu na jego transcendentny i immanentny pierwiastek, lecz uważamy go w całej jego aparycji za "wytwór objektywny", nieistniejący po za danym doświadczeniem, choćby nawet posiadał wysoki stopień trwałości i zjawiskowej konsekwencji.

Jego "idealności" nie staramy się dowodzić na drodze "sprowadzalności" ~~tego przedmiotu~~ do wrażeń, splotu oczekiwań i t.p., lecz zadowalamy się stwierdzeniem jego izolacji w stosunku do reszty doświadczenia oraz braku dla niego transcendentnych odpowiedników w doświadczeniach wszystkich innych świadomości, tworzących wspólną rzeczywistość. Tu już widzimy jasno, że rzeczywistość przedmiotu zmysłowego jest identyczna z jego trwałością, powiązaniem z całokształtem doświadczenia oraz jego, właściwie zrozumianą, "[illegible] objektywnością" ; że jednak cechy te nie mają nic wspólnego z samoistnością. Twierdzić coś przeciwnego, byłoby to to samo, co dowodzić że n.p. [illegible] /[illegible] tu omawianym/ pewnej świadomości konkretnej jest zależna od długości [illegible] przeciągu którego fakt [illegible] ona istnieje. Różnica między przedmiotem [illegible] a izolowanym leży [illegible] tem, że przedmiot normalny podlega intersubjektywnej prawidłowości, "wi[illegible] sobą" poszczególne światy metafizycznego o[illegible], przedmiot zaś izolowany nie podlega tej prawidłowości.

6)

Dla

Prof. dr J. Leszczyńskiego

Kopia (przez Valkę)

O pracy Chwyczowskiego

[illegible]

[illegible]

S. 7-16 [illegible]

Jeszcze kilka uwag w związku
z realistyczną monadologją

Tak już zazwyczaj bywa, że w polemice więcej trudu poświęca się rozwijaniu własnego stanowiska przeciwstawiającego się poglądom przeciwnika, niż zbijaniu jego tez dokładnie na linji przeprowadzonych przez niego - a zdaniem polemizującego - błędnych rozumowań. Następstwem tego jest fakt, że wynik dysput jest przeważnie żaden. Dlatego oczekując Twej odpowiedzi na poczynione Ci zarzuty, chciałbym dodatkowo jeszcze naprowadzić Twoją uwagę na tok rozumowania, który uznaję w mojej polemice za najważniejszy, a który nie występuje może dostatecznie wyraziście i nie dość jednolicie wobec mnóstwa szczegółów mniej ważnych, których zwalczenie mogłoby stworzyć pozór prawdziwego zwycięstwa. Innemi słowy, chcę Ci wyraźnie wskazać te pozycje po zdobyciu których uznałbym się sam za pokonanego. Chodzi o to, aby błędność rozumowania wykazana była w całej pełni, krok za krokiem, a nie tylko metodą przeciwstawienia innego rozumowania zachwiana. Trzeba dojść wreszcie do ostatecznych rozstrzygnięć.

I. Istotny sens idealizmu

Zarówno w swej pracy głównej jak i pomniejszych traktatach dotykających sprawy idealizmu i realizmu ontologicznego, powołujesz (K. Ajdukiewicz) się na idealizm w tem znaczeniu, jakie mu nadał Descartes w swojej rozprawie o metodzie, nie używając zresztą eksplicite tego pojęcia. Masz mianowicie na myśli idealizm do którego dochodzimy w sposób konieczny, gdy sądom o rzeczywistości stawiamy zbyt wygórowane żądania co do ich pewności. Ponieważ cała wiedza o rzeczywistości zapośredniczona jest z natury rzeczy przez samą świadomość, nie mamy nigdy absolutnej gwarancji, że poznanie wyprowadza nas istotnie w myśl swej intencji poza nas samych, to zn. poza nasze własne przeżycia; nie możemy więc nigdy stwierdzić w sposób adekwatny

25, XI 38

istnienia cegokolwiek po za nami. Właściwie i my sami jesteśmy sobie samym bezpośrednio dostępni w tej tylko mierze, w jakiej wypełniamy sobą chwilę teraźniejszą. Już własna nasza przeszłość - jako przeszłość - jest poniekąd problematyczna. Należałoby więc raczej mówić w tym związku myślowym nie o solipsyzmie, jako następstwie metodycznego wątpienia, lecz o solipsyzmie z r e d u k o w a n y m do jaźni i treści w danej chwili każdorazowo ją wypełniających. Ten idealizm mając na myśli, twierdzi(sz) (Williamie) z całkowitą słusznością, że koncesje, robione w systemie idealistycznym na rzecz obcych jaźni, których istnienie przyjmujemy instynktownie w poglądzie życiowym, tworzą niedozwolony wyłom w naczelnej zasadzie systemu, są kompromisem i niekonsekwencją i tem samem odbierają całej koncepcji wartość. Idealizmowi przyznaje(sz) (Williamu) wartość tylko w jego skrajnej, solipsystycznej formie, choć muszę stwierdzić, że sam robi(sz) z niego użytek w innej formie, co równiesz jest z tego punktu widzenia ~~kompromisem~~ niekonsekwencją. Ale na razie nie o to chodzi. Otóż rozumowanie to jest całkiem poprawne, pod warunkiem jednak, że nie zechcemy wyjść po za rozpatrywane tu pojęcie idealizmu. Tymczasem nie widzę powodów dla których mielibyśmy trwać przy niem. Idealizm sceptyczny jest może historycznie rzecz biorąc, ~~jest~~ jego formą wyjściową, niemniej w obecnym stanie rzeczy forma ta została przezwyciężoną na korzyść idealizmu fenomenologicznego, który przerzuca akcent zagadnienia ze sprawy adekwatności poznania na sprawę całkowitej sprowadzalności przedmiotów poznania zmysłowego do elementów samego tego doświadczenia. Z tą chwilą niemożliwe staje się już descarteskie (ów) pytanie, czy po za naszem przeżywaniem istnieje niezależny świat zmysłowych przedmiotów, ~~idealizmxwiąz~~ o których by nas miała upewniać prawdomowność Boga, a tem samem idealizm zyskuje nowe oblicze. Dawne związki zostają zerwane, a przynajmniej rozluźnione. Idealistą jest się odtąd nie dlatego, że pragnie się uniknąć za wszelką cenę złudy, ~~dlatego~~ maskującej się niejednokrotnie w dziedzinie przeżyć nieadekwatnych, ale dlatego, że się zrozumiało ostatecznie, czem są przedmioty zmysłowe, jaka jest ich prawdziwa natura; że się pojęło, iż cały ich byt sprowadza się bez reszty do jakości i prawidłowości samego przeżywania w jego strefie zmysłowej, niejsza ~~z tem~~ to, czy

ma się tu na myśli bezpośrednią sprowadzalność do immanentnych świadomości elementów przeżywania / kompleksów jakości / czy też sprowadzalność pośrednią do korrelatów intencjonalnych tych przeżyć / jak jest u Husserla i u mnie / - skoro tym ostatnim przypisujemy byt wyłącznie fenomenalny. Z ontologicznego punktu widzenia różnice te są dość obojętne i w tej sprawie możnaby się może jakoś przy dobrej woli porozumieć. Husserlowskie ujęcie sprawy, w pewnych szczegółach skorygowane, zdaniem mojem, lepiej opisuje istotny stan rzeczy, niż podejście psychologistyczne. Naprawdę ważne jest to, w czem się te dwa poglądy ze sobą zgadzają: że cały xxmxm "s e n s" przedmiotu wyczerpuje się bez reszty w związku z immanencją przeżyć. Otóż tak pojęty idealizm - a trzeba przyznać, że takie właśnie pojmowanie idealizmu tkwiło implicite zawarte już w koncepcji jego sceptycznej, bo sceptycyzm rodzi się tam, gdzie powstaje złuda, a to możliwe jest właśnie tylko w związku ze zmysłami - nie może już stopniować swojej konsekwencji, nie może wchodzić w kompromisy, bo skoro jest postawiony, jest już tem samem sobą w całej pełni. Wymiar kompromisów dla tego typu idealizmu otwierałby się dopiero z tą chwilą, gdybyśmy chcieli założyć, że niektóre tylko przedmioty zmysłowe a nie wszystkie podlegają tej sprowadzalności, ale nie zdaje mi się, aby tego rodzaju teorja miała być kiedykolwiek postawiona. Idealizm więc, w rozumieniu tu sprecyzowanem, jest całkowicie niezależny co do swej konsekwencji od tez odnośnie istnienia obcych jaźni, nie może więc tem samem faworyzować solipsyzmu. Konstruując więc system, w którym występuje wielość jaźni zgodnie z poglądem życiowym, niema natomiast miejsca na transcendentne odpowiedniki przedmiotów martwych, nie naruszam zasady idealistycznej konsekwencji. Przeciwnie, zachowuję ją w całej pełni. Idealizm bowiem, jak to widzieliśmy, tyczy się wyłącznie sprawy zmysłowych przedmiotów i w tym właściwym sobie zakresie został konsekwentnie przeprowadzony. Dzięki idealistycznej redukcji zagadnienie transcendentnej istoty rzeczy upadło i właśnie nieliczenie się z tym faktem, a nie uwzględnianie go w całej pełni, byłoby prawdziwą niekonsekwencją. Alę tę niekonsekwencję popełnia właśnie Witkiewicz. Ponieważ jednak wyszedłem z poglądu życiowego, w którym przyjmuję istnienie obcych, mniej lub więcej podobnychmi

jestestw świadomych, a nie udało mi się zdobyć zasady, któraby mnie upoważniła do odmówienia im realnego bytu i ~~wykazania~~ założenia ich fikcyjności, bo nawet idealizm sceptyczny pozwala mi tylko o ich istnieniu wątpić ale nie zaprzeczyć - trwanie nadal przy tej wrodzonej, naturalnej wierze, jest jedynem możliwem wyjściem. Jest zatem w pełni racjonalne. Zgóry uprzedzam zarzut, że moje sformułowanie idealizmu jest sztuczne. Przeciwnie, sztuczne jest łączenie w jedno spraw tak różnych jak odmawianie samoistności przedmiotom martwym dlatego, że są sprowadzalne do quasi-immanentnej strefy przeżyć i poddawanie w wątpliwość transcendentnej rzeczywistości obcych jaźni, istniejących w sobie, i dla siebie, dlatego właśnie tylko, że są transcendentne; świadczy to o wielkim jeszcze prymitywiźmie pojęć filozoficznych jeżeli tak powierzchowne konglomeraty treści mogą są możliwe. Zdaje mi się, że moja koncepcja ontologiczna w tem omówieniu wyszła zwycięsko.

II. Istotny sens realizmu

Całą siłę natarcia skieruję teraz na Twoją koncepcję przedmiotu martwego, nie tyle aby uwidocznić wykazać wspomniany już wyżej brak konsekwencji tego rozwiązania, ale ile na to aby wykazać, że rozwiązanie to jest (~~w dodatku~~) z pozorów tylko realistyczne i że stoi w krańcowej sprzeczności z założeniami codzienności/poglądu życiowego na które się tak często powołuje/. Jeżeli realizm określimy jako stanowisko przeciwstawne idealizmowi, to znaczenie tego pojęcia będzie oscylowało w miarę jak przez pojęcie idealizmu będziemy rozumieli coraz to inne ~~poglądy~~ treści. Twoje pojęcie realizmu w Twojem sformułowaniu odpowiadałoby mniejwięcej, jako przeciwpojęcie, idealizmowi sceptycznemu, o tyle, że sprawę samoistności lub niesamoistności przedmiotu martwego ~~traktowałoby~~ niezależnie od jego specyficznych właściwości ~~tych przedmiotów~~, które sprawiają, że są one ~~sprowadzalne~~ do elementów świadomościowych jaźni, dla których występują, polegałby ~~na~~ na stwierdzeniu, że poznanie zmysłowe nie może być w całości "złudne", że więc dla przedmiotów martwych muszą istnieć samoistne, transcendentne odpowiedniki.

+ Nawet Husserl uzależnia swój fenomenologiczny idealizm od fenom. epohe, pochodne od descartowskiego wątpienia.

Jako takie odpowiedniki proponujesz zbiorowiska drobniejszych jestestw świado - mych - IPN, któreby miały tworzyć transcendentną tkankę materjalnej rzeczywistości. W tem właśnie tkwi zasadnicza niekonsekwencja Twojego/ i leibnizowskiego też/systemu. Jeżeli bowiem przyjmujemy konieczność istnienia w stosunku do zmysłowości transcendentnego odpowiednika, to znaczy to, że już uznaliśmy całkowitą sprowadzalność przedmiotu zmysłowego do mniej lub więcej immanentnych elementów przeżycia, ale wtedy powstaje pytanie, dlaczego - z chwilą dokonania tej redukcji my nie uznaliśmy problemu za całkowicie rozwiązany? Jeżeli znów możliwości takiej redukcji w całej pełni nie uznajemy, to musimy ~~uznać~~ przyjąć - pod warunkiem, że pragniemy być naprawdę konsekwentni - że przedmiot tak właśnie, jak jest nam dany, istnieje sam dla siebie po za nami. Nie można przecież, sprowadzając wszystko /tak, bo nie zechcesz chyba twierdzić, że t. zw. jakości prymarnych nie potrafisz sprowadzić wbrew temu jak postępował Locke - do cech samych immanentnych "jakości", raczej ich kompleksów/ do form i stosunków panujących w obrębie samej świadomości, twierdzić, że mimo to jeszcze coś "na zewnątrz" pozostało i że to właśnie jest ową poszukiwaną "istotą" rzeczy. Jeżeli natomiast przeczy się tej sprowadzalności, to jedyne konsekwentne wyjście jest pozostać przy realizmie naiwnym i stwierdzić wraz z Kotarbińskim, że się wprawdzie z trudności piętrzących się w związku z tą sprawą pojąć nie umie, lecz mimo to - w drodze postulatu - przyjmuje się że rzeczy są n a o g ó ł takie jak się nam przedstawiają. Zatrzymywanie się w pół drogi jest prostą niekonsekwencją. Jeżeli jednak posuwa się twierdzenie aż do tego, że jużnie segreguje się własności przedmiotów na własności tylko immanentne zmysłowemu przeżyciu i własności równocześnie też i transcendentne/?/ lecz dowodzi się, że istnieje transcendentny odpowiednik przedmiotu o własnym, a zatem w spostrzeżeniu nie dostrzeganym, kompleccie cech, to już nie tylko jest się niekonsekwentnym w stosunku do idealistycznych założeń, ale bieże się nadto w tym momencie rozbrat z istotnym sensem realizmu, dominującego niepodzielnie w nastawieniu codzienności. Realizm bowiem jest o tyle właśnie realizmem, o ile wierzy, że t o c o s p o s t r z e g a m y a nie jakieś domyślne byty, których istnienia nie stwierdzi my nigdy i co jest jedynie ważne, których istnienia intui-

cyjnie nie wyczuwamy i do których przyjęcia nie jesteśmy po za spekulacją niczem - żadną analogją - upoważnieni, istnieje samo dla siebie niezależnie od nas i po za nami. Wprawdzie zwolennicy monadystycznego realizmu powiedzą, że analogja, o której była wyżej mowa, istnieje i że należy jej szukać w stosunku naszego ja do naszego własnego ciała, nie będziemy mogli jednak na to się zgodzić, gdyż analogja ta istnieje tylko pod warunkiem, że pewnym faktom nadamy wraz z realistami tego typu całkowicie błędną interpretację. Do szczegółowego zbadania tego właśnie punktu przystąpimy.

III. Dualizm i jego idealistyczna redukcja

W nastawieniu codziennem - w Twoim:poglądzie życiowym - dopuszczamy istnienie dwóch odrębnych, zasadniczo do siebie niesprowadzalnych pierwiastków:materji martwej i "ożywiającej ją"świadomości/ducha i materji/. Materja martwa, z której utworzone są przedmioty naszego otoczenia, podobnie jak i cały wszechświat za wyłączeniem właśnie świadomości w niej występujących, dana nam jest za pośrednictwem t. zw. zmysłów, w przeciwieństwie do świadomości, którą - jeśli chodzi o nas samych - poznajemy bezpośrednio, od wewnątrz, zadowalając się w wypadku obcych jaźni poznaniem pośredniem, opierającem się na analogji stosunku nas samych jako duchowych jaźni do naszego własnego ciała. Analogja ta, której wyczucie tkwi głęboko zakorzenione w naszym instynkcie, stanowi właśnie ten materjał dowodowy, którym posługują się realistyczni monadyści do ugruntowania swojej teorji. Powiadają oni, że w tym jedynym a dla dociekań ontologicznych tak ważnym wypadku mamy dany ten sam przedmiot od dwóch stron, raz od zewnątrz jako przedmiot materjalny dostępny tylko zmysłom, drugi raz od środka, od strony jego tajemniczej transcendentnej głębi, że więc poznajemy w tym wypadku przedmiot nie tylko w jego zewnętrznych przejawach - w tem, czem on jest dla nas, lecz także w samem jądrze jego istoty, w tem czem jest naprawdę, niezależnie od form poznawczych pewnego umysłu spostrzegającego. W stawie bezpośredniego wglądu, czem jest materja, z której [illegible] się

Gdyby istotnie tak było jak twierdzą realistyczni monadyści, gdyby więc samopoznanie było ~~[illegible]~~ jednoznaczne z wgłębianiem się w samą istotę materji, to wypadłoby nam przedewszystkiem zapytać, dlaczego to monadyści tego typu nie obstają przy animistycznej interpretacji przyrody, doszukującej się istot psychicznych wprost pod powierzchnią martwych przedmiotów, lecz powołują się na atomizm i dopiero w związku z tą koncepcją znajdują rzekomo przekonywujące rozwiązanie? Dlaczego twierdzą, że nie tylko zagadnienie martwych przedmiotów, dla których istotnie niepodobna znaleźć zasady indywiduacji, ale także wyjściowa dla całej koncepcji tajemnica naszego własnego ciała dopiero przy pomocy nieskończonych hierarchij monad cząstkowych może być rozwiązana? Jeżeli w tym wypadku gdy samopoznajemy się od wnętrza, sądujemy istotnie samą naturę materji zindywidualizowanej w nasze ciało, jeżeli nasza rozciągłość wewnętrzna, dana nam istotnie bezpośrednio w przeżyciu a ograniczona powierzchnią naszego ciała, jest naprawdę j e g o rozciągłością, to wtedy doszukiwanie się jakiejś dalszej zasady jego samoistności i niezależności od elementów zmysłowego doświadczenia, w którem bywa innym świadomościom dane, nietylko staje się zbędne, ale nadto pozbawione wogóle sensu. To tak jak gdybyśmy zechcieli doszukiwać się prawdziwej istoty świadomości poza nią samą, mimo że jako dana adekwatnie, dostępna jest nam w całej swojej najintymniejszej całkowitości. Widać że utożsamienie materji ciała z odwewnętrznem polem świadomości było przedwczesne, skoro nie zdołało nas uwolnić od zagadnienia prawdziwej istoty organizmu, czem jest ten organizm sam dla siebie w swojem własnem niezjawiskowem wnętrzu, jako niezależna od doświadczenia "rzecz sama w sobie"? Że monadysta w tym stylu, nie może ocalić swej koncepcji za inną cenę, jak właśnie za cenę nieskończenie licznej hierarchji cząstkowych, wzajemnie sobie klasami podporządkowanych monad, implikującej istnienie aktualnej nieskończoności, nie ulega żadnej wątpliwości. Przyporządkowanie indywiduów materji w taki sposób, aby one wyczerpały ją bez reszty mimo jej teoretycznie nieograniczonej podzielności, a więc przeciwieństwa tego co stanowi podstawową cechę indywiduum musi implikować nieskończoność. I nie temu trzeba nam się dziwić, że takiego właśnie szuka rozwiązania, bo ono mimo całej swojej ~~absurdalności~~ jest tu jedynie możliwe, lecz temu, że raczej, że nie poddaje się rewizji tych pod-

stawowych twierdzeń, które go do tak zawrotnej metafizyki doprowadzają. Gdyby metafizyka ta była tylko zawrotna, to byłoby jeszcze pół biedy; nie byłoby to dostateczną podstawą do odrzucenia jej, gdyby pewne racje przemawiały za jej prawdziwością. Cóż kiedy teorja ta jest w dodatku obciążona błędnem kołem w dowodzeniu, a to stanowi już okoliczność niewybaczalną. I co więcej, tem błędnem kołem obciążną być musi. I dlatego nie da się jej w żadnej formie uratować. To też przekonani o jej wewnętrznej sprzeczności będziemy mogli z lekkiem sercem ją odrzucić.

IV. Błędne koło w rozumowaniu realistycznego monadyzmu

Fakt z którego wychodzi realistyczny monadyzm przy ustalaniu wewnętrznej istoty materji, jest ten, że własne nasze ciało nie jest czemś danem nam tylko za pośrednictwem t.zw. zmysłów zewnętrznych, lecz że przeżywamy je bezpośrednio od wnętrza, że tworzymy z niem pewną bezpośrednio przeżywaną jedność i że dopiero w drodze refleksji odróżniamy siebie jako świadomość, a nawet czystą jaźń, od siebie jako ożywionego, obdarzonego świadomością organizmu. Ile jest poprawności w tem stwierdzeniu nie będziemy tu szczegółowo dochodzić, gdyż wbrew temu co realistyczny monadyzm stara się zainsynuować, nie w tem leży jądro zagadnienia. Nie o to bowiem chodzi, jak szczegółowo przeżywamy nasz organizm, tylko czy mamy istotnie dane aby twierdzić, że ciało t o t o s a m o co nasza świadomość, że niema tu dwóch rzeczy, powiązanych ze sobą nierozerwalnym węzłem wzajemnej współzależności, lecz że jest rzecz jedna i to tak dalece jedna, jak możliwą jest jedność przy częściowej conajmniej tożsamości. Otóż fakt ten pierwotny leżący z natury rzeczy u podstaw każdej ontologicznej teorji, a tylko mniej lub więcej uświadomiony, badany pod tym kątem widzenia, ujawni oblicze sprzeczne, z tem jakie mu przypisuje monadystyczny realizm. Gdyby bowiem zachodziła istotnie wyżej wspomniana tożsamość, gdyby to nasza świadomość przedstawiała się od "zewnątrz" jako organizm, jako nasze ciało, to wtedy unicestwienie świadomości musiałoby z konieczności pociągać za sobą unicestwienie ciała, całkowite jego zniknięcie, a nie tylko rozpad

jak to jest n.p. w wypadku śmierci. Przecież nie mogłoby nadal istnieć to, co - zdaniem realisty-tego typu jest tylko zewnętrzną stroną, objawem, innej rzeczywistości, istniejącej w sobie i dla siebie, skoro ta rzeczywistość przestanie istnieć. ~~Widzieć~~ Nie mogę być chyba nadal widoczny wtedy gdy mnie niema. W wypadku więc gdy tracimy przytomność, ciało nasze, traktowane jako "odzewnętrzna"strona przeżywanej przez nas rozciągłości, "wyznaczającej" zjawiskową rozciągłość swej "strony" zewnętrznej i na odwrót przez nią "wyznaczonej", musiałoby znikać w polach zmysłowego doświadczenia świadomości innych, w danej chwili czuwających. Dalej: każda cząstka naszego ciała, odłączona od całości do której należała, musiałaby - z uwagi na to, że, odłączona, nie przestaje istnieć jako materja, jako rozciągłość - wskazywać na odrębne istnienie wewnętrznego pola świadomości ręki, odłączonego od pola świadomości, do którego pierwotnie należało. Przypuszczenie takie byłoby tak ~~absurdalne~~, że niemogłoby wogóle liczyć na zwolenników. Toteż realistyczni monadyści do tego surowością samych faktów, w tem miejscu właśnie wykonywują niepoznacznie woltę niedozwoloną. Przyjmując swoją tezę z g ó r y za udowodnioną, mimo, że właśnie dopiero konfrontacja z faktami i konsekwencjami mogła wykazać jej ewentualną podstawność /słuszność/, tłumaczą fakty i konsekwencje sprzeczne z założeniami "dwustronnej tożsamości" ciała i świadomości, teorją pomocniczą o dwustronnie tożsamych rozciągłościach składowych, implikującej jako empiryczno-ontologiczne źródło fakt jedności ciała i świadomości, podany właśnie w wątpliwość. Jest to ~~właśnie~~ owo błędne koło, które mieliśmy ~~widzieć~~ wykryć. Popadając w nie, ma (m) prawo (Witkiewicz) dziwić się, że nie wystarcza mi w śmierci dopatrywać się tylko rozpadu pewnej rozciągłości samej w sobie na cząstkowe takież rozciągłości innych IPH - naturalnie na rachunek Jego systemu - skoro ciało składa się z nieskończonej hierarchji monad cząstkowych, w sobie i dla siebie istniejących. Tak staje się jasnem, że w wypadku omdlenia, choć świadomość n a s z a przestaje chwilowo istnieć to jednak nie przestają istnieć świadomości cząstkowe - raczej świadomości cząstek - i tem się właśnie tłumaczy, że ciało nasze trwa nadal mimo luki naszej świadomości, któreby w przeciwnym razie musiały pociągać za sobą jego sporadyczne niknięcie

Tak, ale to wszysko jest dopiero wtedy przekonywujące, gdy się już w to błędne koło popadło. Ale wpadać w nie za żadną cenę nie wolno; tego chyba nie trzba szczegółowo udowadniać. Posługiwanie się teorją cząstkowych monad, zbudowanych n a w z ó r wyższej monady cielesnej, dla wyeliminowania sprzeczności tkwiących w tej właśnie koncepcji, jest popadaniem w błędne koło ponad wszelką wątpliwość. Wymaga to szczególnego filozoficznego zaślepienia, aby mogło ujść uwagi ontologa, a cóż dopiero, aby podsycać jego opór na tej linji. Psychologicznie jest to zrozumiałe jako rozszczepienie osobowości na osobowość filozoficzną z natury rzeczy idealistyczną i uporczywie broniącą się jej osobowość życiową w realistycznej swej naiwności na swój sposób konsekwentną. Dopúki nie nastąpi zwycięstwo jednej lub drugiej, przyczem zwycięska przejęłaby rolę zwyciężonej, nie porzucając swojej własnej, dopóty należy się liczyć z trwaniem tej szczególnej "Ideenblindheit", nie pozwalającej dostrzec tak jawnego błędnego koła w rozumowaniu, dzięki któremu jedynie dwie sprzeczne ze sobą zasady - idealistyczna i realistyczna - mogłyby zostać pogodzone. Ale dla krytyka nie pozostaje tu już właściwie nic więcej do zrobienia.

V. Pojęcie "dwustronnej" tożsamości

Niezależnie od tego, jak przedstawiają się fakty, pojęcie "dwustronnej" tożsamości nie wydaje się pojęciem terminem dobranym szczęśliwie. Zawiera bowiem w samem swojem założeniu ukrytą sprzeczność. Nie można mówić o tożsamości tam, gdzie chodzi o dwie istności w stosunku do siebie absolutnie transcendentne; a takiemi przecież są w stosunku do siebie dwie, obojętne idealistyczne czy realistyczne, monady. To więc co jest czyto bezpośrednio treścią pewnej świadomości/ jak XN /czyto intencjonalnym quasi-transcendentnym przedmiotem zjawiskowym - jej korrelatem - nie może być uznane za tożsame z obcą treścią świadomości lub obcym korrelatem, a tem bardziej wprost z obcą monadą. Posługiwanie się w tym wypadku pojęciem tożsamości w ontologicznym systemie jest nadużyciem. Jeżeli w mowie potocznej mówimy o tożsamości przedmiotu zewnętrznego dla wszystkich podmiotów wspólnego, to czynimy

to dlatego, ponieważ nie zdajemy sobie sprawy z metafizycznej przepaści, dzielącej od siebie dwie świadomości, nie wiemy nic o treściach świadomości, o korrelatywnem czysto fenomenalnem istnieniu, jesteśmy jednem słowem reistami, którzy niewiedzą nic o zagadnieniach subjektywizmu, a doświadczenia, któreby ich musiały na te tropy naprowadzić, świadomie lekceważą. Dla reisty rzecz jest jedna, a świadomość ujmująca ją jest czemś w rodzaju niematerjalnych kleszczy, chwytających ją i stawiających w polu zainteresowań jaźni, która w akcie tym niczego nie tworzy ani nie dodaje od siebie, lecz "bierze" ją tak jak ona jest sama w sobie i dla siebie. Dla idealisty takie odniesienie do rzeczy jest niedostępne: z chwilą gdy przekonał się o sprowadzalności przedmiotów swego zmysłowego otoczenia do elementów składowych - w mniej lub więcej szerokim sensie - własnej świadomości, gdy uznał je za "cegiełki" własnej "duszy", lub subjektywne "majaki" uporczywego, konsekwentnie rozwijającego się "snu", to nie może już mówić o numerycznej tożsamości przedmiotów zmysłowego przeżywania, mimo że jest skądinnąd przekonany o istnieniu obcych jaźni a n a l o g i c z n e lecz n i g d y n i e t o ż s a m e treści, a więc pośrednio i przedmioty przeżywających. A idealistą w t y m s e n s i e musi być każdy monadysta, gdyż tylko w drodze redukcji przedmiotów do treści świadomości immanentnych można doszukiwać się w świecie świadomości jako j e d y n e j zasady bytu. Z chwilą gdy przedmiot zewnętrzny został przez monadystę na subjektywne (mniej lub więcej) elementy rozłożony, znikła tem samem jego numeryczna tożsamość, tak że mówienie nadal o jego tożsamości, obojętne zwykłej czy "wielostronnej", jest albo zwykłą niekonsekwencją albo też wyrażaniem się przenośnem, trzeba przyznać, mylącem a nie jako takiem, bardzo niepożądanem. Bo jakaż to jest tożsamość, skoro pomimo wszystko, co jest danym przedmiotem w świecie pewnej monady, może wraz z nią ulegnąć unicestwieniu, a przedmiot ten trwa nadal w swojej całkowitości w światach zjawiskowych innych monad, w każdym całkowity i niezmieniony! Gdyby pojęcie "dwustronnej" tożsamości miało znaleźć usprawiedliwione bodaj częściowo zastosowanie, to musiałby conajmniej zachodzić fakt następujący: ilekroć obca świadomość ulegałaby unicestwieniu, wszystko co we mnie własnej świadomości i w świadomościach obcych uznaliśmy za tożsame z nią, musi

siałoby podzielić los wspólny, to znaczy zniknąć bez śladu; bo przecież jaźń ginąc nie rozpada się na części ani więdnie, ale przepada bez śladu lub przechodzi w świat inny, o którym nic nie wiemy. Gdybyśmy pragnęli za wszelką cenę bodaj w części uratować koncepcję realistycznego monadyzmu, musielibyśmy odszukać bodaj jeden fakt taki, który wolnoby nam było bez popełniania sprzeczności lub błędnego koła w dowodzeniu, zinterpretować jako tak niefortunnie nazwaną "dwustronną" tożsamość ciała i świadomości. Pod warunkiem, żeby taki fakt miał się znaleźć, gotowi bylibyśmy zrzec się nawet bezpośredniości w sposobie jego dania, byle istotnie nadawał się do takiej spekulatywnej interpretacji. Wszak lepiej jest oprzeć się na spekulacji niż na wnioskowaniu z bezpośrednio danych, obracającem się w błędnem kole. Gdyby więc dane nam było stwierdzić istnienie drobniutkich cząstek materji, którym wolnoby nam było przypisać życie, a które ginęłyby raptem bez śladu - bez przemieniania się w inne cząstki lub zamiany w promieniowanie - to moglibyśmy, przy pewnej dozie metafizycznej fantazji, fakt ten tłumaczyć sobie jako zanik "świadomostek", składających się na tkankę materjalnej rzeczywistości. Gdyby naprzykład komórki naszego organizmu, czyto wyodrębnione, czyto jeszcze tkwiące w naszem ciele, niknęły nagle, jak gasną ogniki błędne unoszące się nad moczarem, wówczas moglibyśmy dopatrywać się w nich z pewną dozą prawdopodobieństwa "zjawiskowej" strony" jednostek świadomości z "ciałami zjawiskowemi" w zjawiskowych światach: monad, ~~zestrojonych w jedną, wspólną rzeczywistość,~~ dwustronnie tożsamych. Inna rzecz, że wtedy nie byłoby miejsca dla naszej własnej świadomości, o ile miałaby ona być pojęta na podobieństwo tych cząstkowych świadomostek. Bo wtedy ciało reprezentowałoby te właśnie cząsteczki w ich organicznem skupieniu, a nie naszą suwerenną jaźń. Jaźń nasza musiałaby być wtedy pojmowaną na wzór jaźni pojmowanej idealistycznie - który to sposób pojmowania jest według mnie jedynym ugruntowanym w faktach - to znaczy widzielibyśmy w niej istność z ciałem w żadnym sensie nietożsamą, a będącą czemś w rodzaju niematerjalnego czynnika jego jedności. Właściwie nie należałoby mówić o ciele, gdyż pojęcie to należy do poglądu naiwnego realizmu i wogóle nie da się w poglądzie, respektującym bodaj w części idealizm, z sensem stosowa-

Przy zastosowaniu idealistycznej redukcji ciało "rozpada" się na "ciała zjawiskowe" będące współistnościami korrelatywnemi poszczególnych jaźni, zostaje więc przez jaźni bez reszty "wchłonięte" - tak że całe zagadnienie t.zw. stosunku /duszy/ świadomości do ciała redukuje się do stosunku jaźni, a właściwie całej jednostki immanentnej, do ośrodkowego przedmiotu w jej świecie zjawiskowym, który zwę "przedmiotem zj. centralnym". Jeżeli więc (Witkiewicz) mimo stosowania idealistycznej redukcji mówi nadal o ciele i rozważa jego stosunek do świadomości, to dopuszcza się wtedy całkowitego pomieszania pojęć, należących do dwu sprzecznych ze sobą poglądów i nic dziwnego, że na tej płaszczyźnie udaje mu się - oczywiście pozornie tylko - dwa te, sprzeczne z sobą poglądy t.j. idealizm i realizm pogodzić. Gdyby jednak, operując terminologją idealistyczną, nie poddawał się sugestji naiwnego realizmu, to koncepcja "dwustronnej" tożsamości nie mogłaby nigdy powstać. Tkwi w niej bowiem - na co wskazuje już etymologja wyrazu - sugestja stosunków obowiązujących w świecie nastawienia naturalnego, t.j. możliwego ustosunkowania się się obserwatora do zmysłowego przedmiotu, który może być od różnych stron oglądany, przy czem "jakości", a więc elementy idealistycznej redukcji zostają potraktowane jak zwykłe, realne przedmioty, mimo, że z ich redukcji się wyłoniły; stąd jakości - bezpośrednio dane Corneliusa, odcienie Husserla - wbrew swej czysto subjektywnej naturze obdarzone zostają wszystkiemi cechami przysługującemi normalnym przedmiotom, co jest oczywistą niedorzecznością. Nic dziwnego że wtedy doszukiwanie się odwrotnej niejako strony - strony, że się tak wyrażę, odtranscendentnej tych elementów, któraby "wyznaczała" obcą, w analogicznych jakościach daną, rozciągłość, wydaje się w samych faktach ugruntowaną. Błąd jednak leży w tem, że pomieszaliśmy ze sobą rzeczy tak różne jak przedmiot zewnętrzny, który do elementów świadomości sprowadzamy, z samemi temi elementami, uzyskanemi z tej redukcji, a w następstwie własności jednych z własnościami drugich.

VI. Zagadnienie lokalizacji jaźni w poglądzie real. monadyzmu

Pomieszanie pojęć należących do poglądu idealistycznego i realistycznego w systemie realistycznego monadyzmu, wyjdzie na jaw jeszcze dobitniej

gdy monadysta tego typu zabieże się - jak to czyni (Witkiewicz) - do wyrażania danych introspekcyjnych w pojęciach swojego systemu, w szczególności zaś tych danych, które stanowią o lokalizacji jaźni w otaczającym ją wszechświecie. Otóż charakterystycznem będzie dla tej postawy usiłowanie opisania rzeczywistości zastanej w terminach poglądu idealistycznego bez porzucania nastawienia właściwego realizmowi. A więc opisywanie świata p o p r z e z r e d u k c j ę i d e a l i s t y c z n ą b e z w y c i ą g a n i a k o n s e k w e n c y j najbardziej zasadniczych, płynących z owej redukcji. Stąd redukcja idealistyczna w systemie realistycznego monadyzmu będzie miała charakter czysto nominalny, będzie sprowadzać się do automatycznego podstawiania niektórych, dowolnie wybranych, pojęć psychologistycznych za niektóre pojęcia, występujące w oglądzie naiwnego realizmu; przyczem dyrektywą postępowania będzie dążenie do eliminacji najbardziej uderzających trudności z realizmem związanych, tych właśnie, które na płaszczyźnie nauk przyrodniczych stał się punktem wyjścia t.z. realizmu krytycznego. Ale w takiem ujęciu pojęcia psychologizmu tracą wogóle sens. Albo "jakości" są "cegiełkami", z których zbudowana świadomość, odtwarza w subjektywnym materjale kształty t.z. rzeczywistości zewnętrznej, albo też są - poprostu s ą - przedmioty zewnętrzne, dla wielu jaźni numerycznie tożsame, a nie jakościowo tylko tożsame, jak to jest w świecie "wspólnym" idealistów. Ale w takim razie niema żadnych "jakości" ani "cegiełek", ani wogóle subjektywnego tworzywa; jest tylko czysta jaźń, oglądająca poprzez puste akty te jedyne intersubjektywne przedmioty. Tak więc, tem co różnić będzie system idealistycznego monadyzmu od monadyzmu realistycznego będą nie - jak to Witkiewicz insynuuje - różnice w stwierdzaniu danych introspekcji, czemu należałoby, jego zdaniem, poświęcić całe tomy; nie powoływanie się idealistów na pozaprzestrzenność, pewnego rodzaju "punktalność" jaźni; lecz p o p r a w n o ś ć w s t w i e r d z a n i u i n i e p o p r a w n a i n t e r p r e t a c j a tych samych, tak samo przeżywanych faktów.

Rozważmy to dokładniej. Jeżeli idealista twierdzi, że jaźń nie "wyznacza" sobą żadnego miejsca w przestrzeni i tem samem nie da się w zwykłym tego słowa znaczeniu zlokalizować, to twierdzi tak nie dlatego, że nie odczuwa swojej bezpo-

średniej łączności z ciałem i że czuje się po za przestrzenią, tylko dlatego, że po dokonaniu idealistycznej redukcji nic mu z ~~zmysłowej~~ intersubjektywnych ciał ani objektywnej przestrzeni nie pozostało. W miejsce nich wystąpiły elementy mniej lub więcej subjektywne, "cegiełki" czy też "majaki" jaźni, niezdolne transcendować po za obręb immanentny lub quasitranscendentny pola zmysłowego doświadczenia, przynależnego do danej jaźni. O ile świat realisty był światem wspólnym i dzięki temu właśnie dopuszczał jednoznaczną lokalizację, o tyle światy monad są w stosunku do siebie nieprzenikliwe, bo przecież nigdy zakres doświadczenia zmysłowego jednej jaźni nie może się przeciąć ani bodaj częściowo pokryć sensu stricto z zakresem świadomości zmysłowej jaźni innej. Wolno nam wprawdzie przypuścić, że między polami temi zachodzą pewne, ściśle określone podobieństwa, że istnieją realne, intersubjektywne powiązania - w tych założeniach właśnie przejawia się nasza codzienna wiara, antyteza solipsyzmu - przepaść jednak dzieląca dwie jaźni od siebie nie może z a s a d n i c z o , z istoty swej, jakby powiedział Husserl, zaniknąć. Skoro tedy przestrzeń jest najogólniejszą formą zmysłowości, poszczególne zaś pola zmysłowe nigdy się nie zetkną, to w takim razie musi być tyle przestrzeni ile jest pól, bo to właśnie stanowi zasadniczą cechę przestrzeni - jej, że się tak wyrażę, "założenie" - że jest potencjalnością przejść ciągłych i jednoznacznie określonych między różnemi fragmentami naszego zmysłowego doświadczenia. Gdy między poszczególnemi polami takiej świadomości nie tylko przejść ciągłych niema, ale nadto przejścia takie są wogóle niepomyślalne, to formy obejmujące poszczególne te pola nie mogą być traktowane jako jedna przestrzeń objektywna, lecz muszą być uznane za przestrzenie prywatne, poszczególnym jaźniom przynależne, "subjektywne" przestrzenie. Widzimy zatem, że przyczyną idealistycznej interpretacji świata jest nie rzekoma wadliwość introspekcji tylko wewnętrzna konsekwencja myśli, raz idealistycznie nastawionej. Idealista nie przeczy temu, że czuje się w swoim zjawiskowym świecie, w jego przedmiocie centralnym /ciele zjawiskowem/ zlokalizowany. Owszem, pod tym względem czuje się tak samo jak realista i nawet fakt ten opisuje zazwyczaj przy pomocy tych samych co i on słów, z tem że wszystkie te słowa zaopatrza indeksem prywatności, zaznacza, że chodzi o przedmioty zjawiskowe i o "subjektywny",